

Costa, Ivana

Cuál es la forma legítima de enseñar y ejercer la filosofía: Veladas formas de la competencia entre escuelas en República VI

6º Coloquio Internacional. Agón: Competencia y Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad

19 al 22 de junio de 2012

CITA SUGERIDA:

Costa, I. (2012) Cuál es la forma legítima de enseñar y ejercer la filosofía: Veladas formas de la competencia entre escuelas en República VI [en línea]. 6º Coloquio Internacional, 19 al 22 de junio de 2012, La Plata, Argentina. Agón: Competencia y Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4024/ev.4024.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

CUÁL ES LA FORMA LEGÍTIMA DE ENSEÑAR Y EJERCER LA FILOSOFÍA: VELADAS FORMAS DE LA COMPETENCIA ENTRE ESCUELAS EN *REPÚBLICA VI*

IVANA COSTA

Universidad de Buenos Aires

(Argentina)

RESUMEN

La enseñanza de la filosofía ha sido históricamente escenario de *agón* y competencia, no sólo de cooperación. Quisiera llamar la atención sobre el modo en que Platón alude, en el libro VI de la *República*, a una lucha que se ha entablado en Atenas por dirimir cuál es la legítima forma de transmitir y ejercitar la filosofía. Ofreceré argumentos para mostrar que en las provocadoras respuestas que ofrece Sócrates a los dos reproches que se le hacen a la filosofía –su inutilidad y el carácter raro y perverso de los filósofos– se objeta implícitamente el modo en que Isócrates concibe la filosofía, su función social y su transmisión. Contrastaré esas respuestas con algunas posiciones de *Contra sofistas*. Aunque las opiniones de Isócrates sobre este tema se desarrollan en varios escritos me concentraré en *Contra sofistas* para trazar una correspondencia ‘agónica’ no sólo filológica y especulativamente plausible sino también cronológicamente viable.

ABSTRACT

Historically, specialist have entered in *agón* –no less than in cooperation— concerning the aims and methods of teaching philosophy. I would like to raise the attention about the way in which Plato, in *Republic VI*, refers to the different views offered in Athens about the genuine way of transmission and exercise of philosophy. I will argue that in the provocative answers Socrates gives to two reprovals to philosophy offered by Adeimantus –its uselessness and the strange or even perverse attitude of philosophers—what is implicitly objected is the way in which Isocrates conceives philosophy, its social interest and teaching. I will contrast Socrates answers with some positions held in *Against the sophists*. Although Isocrates opinions on these points are spread in several writings, I will concentrate in this text in order to establish an ‘agonic’ correspondence that can be philologically plausible and chronologically reasonable, as well.

PALABRAS CLAVE:

Platón-Isócrates-filosofía-*República VI-Contra Sofistas*.

KEYWORDS:

Plato-Isocrates-Philosophy-*Republic VI-Against the sophists*.

La enseñanza de la filosofía ha sido también históricamente escenario de *agón* y competencia, no menos que de cooperación. En este trabajo quisiera llamar la atención sobre las veladas referencias que hace Platón, en el libro VI de la *República*, a una lucha que se ha entablado en Atenas por dirimir cual es la legítima forma de enseñar y de ejercitar el oficio de filósofo. Retomare una

sugerencia que hizo Teichmüller a comienzos del siglo XX y tratare de ofrecer nuevos argumentos para mostrar que en las provocadoras respuestas que ofrece Sócrates a los dos reproches que se le hacen a la filosofía –su inutilidad y el carácter raro y hasta perverso de los filósofos– se ofrecen implícitamente otras tantas objeciones al modo en que Isócrates concibe la filosofía, su función en la sociedad, y el modo correcto de transmitirla. Me concentraré, para esto, en las dos imágenes con las que Platón responde a los cargos que formula Adimanto (haciéndose eco de opiniones que debían ser corrientes) contra la filosofía: la imagen de la nave (*Rep.* 488a y ss.) y la de la bestia, que viene a cerrar una reflexión mas amplia (489a-497a). A ellas las pondré en relación con las posiciones que defiende Isócrates acerca de la enseñanza, validez y utilidad de la filosofía, especialmente en *Contra sofistas*. Si bien muchas de estas posiciones se encuentran también desarrolladas por Isócrates en *Contra Nicocles*, *Evágoras*, *Antídotos* y otros, intentaremos concentrar nuestra línea argumental en la relación entre *Contra sofistas* y *República* VI porque creemos posible establecer una correspondencia “agónica” no solo filológica y especulativamente plausible sino también cronológicamente viable

En la primera parte de *Rep.* VI, el personaje Sócrates –prosiguiendo el desarrollo argumental que viene del libro V– ha ensayado una serie de notas que definen al filósofo. Algunos críticos han señalado que se trata de una definición “tremendamente restrictiva”, porque lo que hace de un joven un filósofo no es una habilidad ni una suma de conocimientos, obtenidos al cabo de un esforzado entrenamiento –ni por el estudio de tal o cual disciplina matemática ni por el ejercicio cabal de la dialéctica–; todo depende de su disposición amorosa hacia la verdad. Lo que define al filósofo no es su racionalidad sino la dirección de sus deseos. El filósofo es alguien que está siempre enamorado (ἀεὶ ἐρωσιν, en 485a).

El auténtico filósofo desea (*orégesthai*) la verdad desde chico. “La verdad íntegra” (485d). El joven filósofo suspira por “la totalidad íntegra de lo divino y lo humano” (486a). Y este anhelo comporta también “la contemplación sublime del tiempo todo y de toda la realidad” (486a). Una vez que haya alcanzado tal cosa, dice Sócrates, terminará por volvérselo patente la mendacidad de “la vida humana” en relación con los parámetros de lo divino, lo eterno y lo máximamente existente. En estas líneas en las que aparecen sugeridas todas las implicaciones metafísicas que acarrea la singular definición platónica de la profesión filosófica.

Sócrates prosigue con una caracterización erótica del filósofo: estos jóvenes tienen sus *epithymíai* dirigiéndose *prós tà máthema* (485d); los suyos son deseos que conciernen al placer exclusivo del alma. Esta precisa orientación de sus apetitos hace de estos jóvenes auténticos filósofos y no *filósofos inventados* (485d). Y aunque en este breve pasaje 485b-e se considera el fenómeno erótico en función de las dos tendencias hacia las cuales se puede dirigir el placer (tendencias opuestas: o bien corporales o bien psíquicas)¹, se deja entrever aquí el erotismo como fuente motivacional de la acción: no basta con sentir el deseo o el placer que resulta de consentir en llevarlo a término, sino que Sócrates sugiere que el filósofo es una unidad intelectual y afectiva –deseante– que puso en marcha ese deseo y que recibe sus beneficios.

¹ Cf. 485e: el joven filósofo tiene sus deseos orientados hacia una sola cosa y así debilita los demás deseos, como si una corriente los canalizara hacia los placeres que conciernen al alma; por eso no será amante de las riquezas pues “las cosas por las cuales se pone celo en conseguir las riquezas, con todo su derroche, hacen que a él, menos que a ningún otro, convenga esforzarse en obtenerlas”. Al respecto, sostiene Mc Coy: “As Roochnik has argued, the picture of the soul presented in Book Four is not Plato’s final understanding of what the soul is; rather, it is one stage in a longer process in the dialogue, developing a picture of the soul that grows to include elements of desire. While in Book IV reason seems to be more about calculation about the soul’s other desires, the middle books of the Republic go on to argue that eros is an important aspect of the reasoning part of the soul”; cf. Mc Coy (2007: 120).

En todo este pasaje, el joven filósofo es caracterizado como un enamorado, que actúa como todos los enamorados: ama por completo su objeto de deseo y eso lo lleva a rechazar las cosas contrarias a éste; el joven filósofo detesta, entonces, la falsedad. Así queda establecido “que es imposible ser filósofo y amar lo falso”. Cuando Sócrates dice que “el joven enamorado ama a la verdad” (τὴν ἀλήθειαν στέργειν, en 485c) emplea un verbo, *stérgeō*, que generalmente se usa para expresar el vínculo amoroso entre personas, mayoritariamente entre padres e hijos o entre esposo y esposa; en 486c, para hablar de cómo podrá alguien amar suficientemente lo que le exige sacrificios enormes y magros resultados, se usa nuevamente este verbo (cf. *ti hikanôs stérxai*) que aparece en *Leyes* 745b5 para referirse al niño que ama y es amado en la infancia por sus padres.² Es decir: el enamoramiento filosófico se va delineando, más allá del fenómeno amoroso en general, dentro de los parámetros del amor familiar o conyugal. Una caracterización que culmina en la imagen de la unión sexual del filósofo con “lo que realmente es” (*tôî ónti óntos*):

¿No nos defenderemos cumplidamente si decimos que el que realmente ama aprender es apto por naturaleza para aspirar a acceder a lo que es y no se queda en cada multiplicidad de cosas de las que se opina que son, sino que avanza sin desfallecer ni renunciar a su amor antes de alcanzar la naturaleza de lo que es cada cosa, alcanzándola con la parte del alma que corresponde a esto (y es la parte afín la que corresponde), por medio de la cual se aproxima a lo que realmente es y se une a esto, engendrando inteligencia y verdad, y obtiene conocimiento, vida verdadera y alimento, librándose entonces, pero no antes, de los dolores de parto?

² *Leyes* 745b5: ἀλλὰ καὶ πᾶσα ἀνάγκη τὸν ἐρωτικῶς τοῦ φύσει ἔχοντα πᾶν τὸ συγγενές τε καὶ οἰκεῖον τῶν παιδικῶν ἀγαπᾶν.

La definición platónica de filósofo incluye elementos que evocan las relaciones familiares: lo vemos en el uso del verbo que sirve para identificar un tipo de amor familiar o marital, en la imagen inequívoca de la unión y el parto, y también en el uso del adjetivo *oikeíos* –que se superpone a otros análogos, como *syggenés*– para caracterizar a todo lo que es congénere al objeto de deseo del filósofo. “No solamente es razonable sino que es totalmente forzoso que el enamorado ame todo lo que por naturaleza es afín y está emparentado con lo que ama” (485c). Lo más emparentado con la sabiduría es la verdad: ἢ οὐν οικειότερον σοφία τι ἀληθείας ἂν εὔροις (“¿encontrarías algo más familiar a la sabiduría que la verdad?”).

Ahora bien, esta caracterización que enfatiza el papel de las cualidades “privadas” del joven filósofo se combina, en *República* VI, con otra serie de cualidades, las que constituyen su sociabilidad. Platón está interesado en mostrar que en el filósofo hay un elemento naturalmente sociable –no es un ser aislado ni intratable– el cual no depende ni de la raza ni de la estirpe sino de su trato directo (y privado) con la verdad. La relación entre los aspectos privados que hacen de alguien un filósofo y los aspectos que constituyen su aptitud social se plantea en *República* VI de manera doble: por un lado, el vínculo entre cualidades privadas y vida en sociedad lo deduce Platón del parentesco del joven filósofo con la verdad. Por otro lado, la sociedad modifica las cualidades personales del joven filósofo, y casi siempre las modifica para peor. Este punto va a ser desarrollado más adelante, como respuesta a las calumnias contra la filosofía.

El filósofo, se ha dicho, está emparentado con la verdad, y como suele suceder, un vínculo de parentesco produce otros tantos vínculos de parentesco. El joven filósofo ama a la verdad, está emparentado con ella, y por lo tanto con el conocimiento (485d-e). Luego, esta tendencia al saber y la verdad se

emparenta con la moderación. En tercer término, la moderación y el cuidado de los placeres psíquicos llevarán a la subestimación de la muerte (486b), por lo cual el joven filósofo no será ni cobarde ni servil ni indigno (*aneleutherios*); al contrario: será ordenado y necesariamente justo (486b). Sócrates dice algo más, como resultado de la suma de esas virtudes, este joven no puede llegar a ser *dysýmbolos* (intratable) ni su alma salvaje o agreste (*agría*) ni *dyskoinónetos*, insociable (486b). Es decir: no tiene nada de lo que es recalcitrante respecto de la vida en comunidad. *Dyskoinónetos* es un *hápax*; aparece sólo una vez en el *corpus*.³ Platón elige esta palabra para poder concluir que las cualidades personales o privadas del joven filósofo lo convierten en alguien idóneo para el trato social.

A partir de aquí (486c), Sócrates enumera otras cualidades privadas, relativas a las capacidades cognitivas del joven filósofo: éste es alguien que aprende fácilmente, tiene buena memoria, es culto, o amigo de las Musas, no se deja guiar hacia lo feo sino hacia lo mesurado (*emmetría*) y lo agraciado, es decir, se deja guiar hacia *tou onton idean hekastou* (486d), hacia la idea de lo que es cada cosa.⁴ Y Aquí culmina la definición, que incluye ya toda la carga metafísica que será elucidada en las tres célebres alegorías –del sol, la línea y la caverna, y que aquí se revela como consecuencia del cultivo de las cualidades anteriormente prescriptas. Estas cualidades se muestran ahora como necesarias y encadenadas unas a otras.⁵

³ Cf. LSJ: sólo está registrado aquí y en Plutarco, *Demetrio*, cap. 3, donde se afirma que el imperio, con sus deseos de poder, es algo sumamente insociable.

⁴ Shorey (1965: 358, 560 y 585) insiste en que *ιδέαν* “is not exactly *idea*” y remite a *Crat.* 389b; se refiere también a *Eutif.* 6d, *Rep.* 369a y *Parm.* 130c.-d. Por mi parte, creo que a la luz de lo que sigue no hay razones para negar la contundencia metafísica del tipo de captación que se atribuirá inmediatamente –en todo el libro VI y el VII– al filósofo como su patrimonio exclusivo.

⁵ Cf. 486e τί οὖν; μή πη δοκοῦμέν σοι οὐκ ἀναγκαῖα ἕκαστα διεληλυθέναι καὶ ἐπόμενα ἀλλήλοις τῇ μελλούσῃ τοῦ ὄντος ἱκανῶς τε καὶ τελέως ψυχῇ μεταλήψεσθαι; Cf. también Adam (1900) *ad locum*: “ἐπόμενα ἀλλήλοις is fully justified”, afirma. Mc Coy (2007:120) afirma que Platón “does not merely say that if one is a philosopher for long enough, one will realize that the

Es al final de esta descripción tan halagüeña, Adimanto plantea una objeción (hago una paráfrasis del pasaje 487b): tus cuestiones, Sócrates, no pueden ser contrariadas “de palabra”⁶ pero “en los hechos”, se ve que los filósofos se vuelven raros, totalmente depravados o si no, al menos, inútiles para las ciudades (*allókotos, pampóneros, áchrestos taîs pólesi*). Sócrates responde que esto no sólo es así sino que es necesario; y afrontar las dos objeciones. Primero la última: estos auténticos filósofos son efectivamente inútiles, pero inútiles para *hoi polloí*. Luego explicará por qué los filósofos se vuelven raros y depravados.

Para responder al cargo de inutilidad de la filosofía, Sócrates formula la imagen de la nave, con su *naúkleros*, los marineros (*toûs dè naútas* en 488b) y el *kybernátes* verdadero, que no gobierna. En esta imagen, se habla del *naúkleros*, que es más grande y más fuerte que los marineros, aunque sordo y corto de vista, y con conocimientos de náutica igualmente cortos y deficientes (488b). Los marineros, recordemos, están en guerra entre ellos para apoderarse del timón y entonces echan por la borda a quien intenta evitar que tomen el mando; así, persuadiendo o ejerciendo violencia sobre el *naúkleros*, estos marineros llegan a tomar el control. Desde esta posición, llaman “hombre de mar, piloto y entendido en náutica” (*nautikòn mèn kaloûntas, kai kybernetikòn kai epistámenon tà katà naûn*, en 488d) a quienes los ayudan a lograr sus fines, mientras que a quien no lo hacen “lo llaman inútil” (*áchreston*). Aquí la alegoría llega al primer punto que se proponía: inútiles son los que no ayudan a la multitud de marineros viles a tomar el mando, mientras que útiles son quienes los ayudan.

forms exist and will love them. Rather, he seems to be suggesting that unless one loves the forms and understands them as the ultimate reality, then one is not really a philosopher... the philosopher's theoretical stance is not about having the right metaphysical theory in detail but rather about understanding his own deepest desires as a person". En realidad, Platón dice que no será filósofo a menos que uno ame la verdad, no las formas. Las Ideas o formas llegan como consecuencia de ese amor por la verdad y del rechazo de todo lo contrario de ésta, así como de todas las cualidades que se adjuntan a esta alternativa inicial.

⁶ Es decir, no se podría afirmar lo contrario –*enantiûsthai*, en 486c— punto por punto.

En la alegoría hay al menos tres personajes centrales y uno o dos secundarios. Los personajes principales son el *naúkleros*, la población de marineros codiciosos y el verdadero piloto (*toû alethinoû kybernétou*, en 488d). En papeles secundarios figuran los que ayudan a estos marineros codiciosos (a quienes estos llaman “expertos en náutica”) y los que no ayudan a los marineros codiciosos; dentro de este último grupo están los que son arrojados por la borda por tratar de evitar los planes de los marineros codiciosos o los que simplemente no ayudan y por lo tanto son considerados inútiles. El verdadero piloto parece formar parte de este último grupo, los inútiles pero sobrevivientes, aunque también podría llegar a ser de los arrojados al mar. El verdadero piloto es el que sabe que para ser efectivamente *archikòs*⁷ es necesario tener cuidado de (*epiméleia*) las estaciones, el tiempo, el cielo, los astros y los vientos. Pero en cambio los marineros codiciosos, y sus aduladores o ayudantes, dirán que el verdadero piloto es *meteoroskópos*, *adoléschen* y *achrestón*, alguien que mira el cielo –o que está en la luna–, un charlatán y un inútil.

Es cierto que la interpretación técnica que proporciona de inmediato Sócrates es muy escueta: la alegoría representa la oposición entre los políticos que hoy gobiernan (*tous nûn politikous àrchonta*, en 489c) y los verdaderos pilotos, es decir, los filósofos. Ahora, también es cierto que en esta interpretación técnica quedan elididas muchas correspondencias alegóricas. ¿Quiénes son los que ayudan a los codiciosos a tomar el poder? Sócrates alude a ellos unas líneas más abajo: “la mayor calumnia le viene a la filosofía de aquellos que declaran practicarla” (489d). Aunque no se mencionan explícitamente, mi hipótesis es que entre estos se encuentran los oradores y los (falsos) maestros que con su (falsa) enseñanza contribuyen a la toma del poder de los marineros ignorantes.

⁷ Es decir, el primero y el que gobierna, recuerden que ambos significados están implícitos en la palabra *arché*.

Recordemos que cuando Adimanto formula su objeción en lo relativo a las calumnias sobre los filósofos lo hace partiendo de la oposición entre el *lógos* de Sócrates, que acaso no se pueda refutar, y *tà érga*, los hechos, que vienen a mostrar la inutilidad de los filósofos. Esta peculiar manera de insistir en la falta de idoneidad de la filosofía para la función pública (a la que Platón alude en otros diálogos)⁸ conecta de modo inevitable la definición platónica del filósofo con una visión opuesta, que circula en Atenas en ese mismo momento, que es seguramente *vox populi*, como el mismo Sócrates señala en *República* VI. Una visión opuesta parece haber sido desarrollada puntualmente por Isócrates, en un texto que los especialistas consideran redactado alrededor del 390aC., es decir, próximo pero anterior a la *República*. El vínculo de todo este pasaje de *Rep.* VI con la posición de Isócrates –quien cuestiona que las disciplinas teóricas puedan llegar a considerarse legítimamente “filosofía” – fue señalado ya hace mucho tiempo por G. Teichmüller⁹. Aunque hoy en día la reflexión erudita ha dejado más bien de lado este tipo de vínculos, creo que las objeciones de Isócrates a la falsa filosofía sirven en gran medida de contraejemplo para la definición de Platón.

En *Contra los sofistas*, que es una declaración de principios, un tratado escrito poco después de abrir su escuela, alrededor del 390 aC., Isócrates ataca a los maestros de sabiduría (*toùs tèn sophiàn didàskontas*; *Contra sof.* 7) que están a la pesca de contradicciones en las palabras (*tàs enentiòseis epì mèn tôn lógon teroûntas*) pero son ciegos respecto de los hechos (*epì tôn érgon mè kathorôntas*). Esta contraposición entre *lógos* y *érgon* se proyecta en una incapacidad “de prescribir ni decir nada sobre el presente”. La objeción de Adimanto en *República* V parece ajustarse a esta descripción: partiendo del método socrático

⁸ Cf. *Gorgias* 484c-486c, *Teet.* 173c y ss., *Fedón* 64b.

⁹ G. Teichmüller (1881:103-4); véase todo el capítulo 4 de este libro.

de preguntas y respuestas, los falsos filósofos se quedan luego sin visión de los hechos.

Para Isócrates, la *epistémē* que esos maestros profesan se revela menos exitosa que las *dóxai* de los demás. Esa *epistémē* resulta ser, precisamente, *adoleschía* (que es el sustantivo cuya forma adjetiva se emplea en la imagen de la nave) y *mikrología*. Entonces no puede constituir un cuidado/una buena disciplina para el alma (*oú tēs psychēs epiméleian eînai*; en *Contra sof.* 8). Isócrates, que define su propia actividad como un *psychagogeîn*,¹⁰ considera que lo que él enseña a sus discípulos es a *légein kai práttein* de manera útil (*opheleîn*).¹¹ La inutilidad de la *epistémē* en comparación con la *empeiría* (*Contra sof.* 14) y con la *dóxa* que de esa *empeiría* resulta, está presente también en el *Encomio de Helena* 5: “Es mejor tener opiniones verosímiles sobre cosas útiles que conocimiento exacto sobre cosas inútiles”. Oposición que nos recuerda, indudablemente, la contraposición entre el filósofo y el *philodoxo* de *Rep.* V 580 a y ss. En otros textos se expresa Isócrates con planteos que se aproximan más al tema de la alegoría de la nave; por ejemplo, en *Panat.* 26 y en *Antídosis* 258-269, donde argumenta que la discusión erística, como la astronomía o la geometría, no merecen el título de filosofía porque no tienen incidencia práctica alguna.

Esta hipótesis, creo, encuentra alguna confirmación en la imagen que sigue en *Rep.* VI, la de la bestia y su cuidador o domador. La respuesta al problema de que los filósofos son raros y perversos abarca desde 489a hasta 497a. Sócrates quiere hacerle reconocer a Adimanto que el hecho de que mayoría de los filósofos sean malos no es culpa o responsabilidad de la filosofía. Su primera estrategia consiste en reducir el impacto de la acusación: se ha de buscar cuál es la causa por la cual la mayoría de los filósofos se corrompe (490e-491a), habiendo unos pocos que se salvan. Efectivamente, los verdaderos filósofos son

¹⁰ Cf. *Contra Nic.* 49; *Evag.* 10.

¹¹ Cf. *Antídosis* 187, 222, 235 y 266.

pocos (491b) pero hay muchos imitadores haciéndose pasar por verdaderos y haciendo cosas para las cuales no están preparados (491b). Se distinguen los pocos –e inútiles– verdaderos filósofos de los muchos filósofos que son malos (porque se corrompen) y los imitadores. La culpa de la maldad de muchos filósofos, no obstante, no está en los imitadores: ellos son sólo responsables de “colgar a la filosofía tan mala reputación entre todos y por doquier” (491a).

Lo que arranca a los jóvenes de la filosofía y produce corrupción es, aunque parezca insólito (*thaumastótaton*), aquello mismo que lo vuelve excepcional: su *andreía*, su *sophrosýne*, todas las cualidades adquiridas antes mencionadas así como los otros bienes: la belleza, la fuerza, la riqueza y también “los parentescos” y las relaciones con el poder (490-491). El argumento parte de la siguiente premisa¹²: lo malo es más contrario (*enantióteron*) de lo bueno que de lo no bueno, o sea: los realmente buenos se volverán especialmente malos si son sembrados en una tierra mezquina y formados con una mala pedagogía (491d-e). Sólo una *theia moira* podría salvar al filósofo, en un contexto yermo como la Atenas de su tiempo, de la que Platón hace una pintura descarnada. El Sócrates platónico reflexiona con gran amargura sobre la influencia tan negativa que pueden llegar a tener una cultura y una sociedad corruptas para el desarrollo moral y para las aspiraciones del joven filósofo en la vida política.

Ahora, toda esta reflexión está atravesada, a mi juicio, por una cierta oscilación: ¿la culpable de todo esto es la sociedad, la multitud, con su comportamiento loco e insensato? ¿o hay individuos reconocibles en esa muchedumbre a quienes se debe también reclamar parte de la responsabilidad? Platón apunta en ambos sentidos:

La multitud es, sin duda, un sujeto político, es quizás el *naúkleros* y es la bestia, cuyos deseos y opiniones los aduladores convierten en *téchne* y en

¹² Jenofonte la atribuye al Sócrates histórico en sus *Memorabilia* IV 1.4.

ciencia. Pero a la vez, quienes adulan y consienten a la bestia, y sistematizan sus caprichos como *dógmata* y consagran estos *dógmata*, sistematizados como *sophía*, son agentes necesarios del cuerpo social corrupto y parecen constituir, digamos, un sujeto político *per se*, con responsabilidad individual en la corrupción del las jóvenes promesas de la filosofía. Si los chillidos de la bestia se convierten en doctrinas, eso quiere decir que evidentemente se enseñan (492a-b, 493c), y si hay enseñanza, hay maestros. Pero al hablar de *dógmata* y de *paideía* o de agentes de *paideia* quizás Platón podría estar refiriéndose a la cultura por medio de una personificación amplia e indeterminada. La referencia, en (492a-b, 493 c, al *átapos paideutés* podría entenderse así; sin embargo en el pasaje que va de 492a a 494a, Platón se refiere con insistencia a algo más.

Cinco veces aparecen los términos *idiotikós* o *idiótes* referidos a los que enseñan y están en relativa oposición a la cultura de la bestia entendida como un colectivo indiferenciado.

- En 494 a, tras argumentar que puesto que es imposible que sea filósofa la multitud entonces los filósofos serán por ella vituperados, agrega que serán vituperados además por los particulares (*tôn idióton*) que conviven con la multitud y desean cumplir sus deseos, o agradarle.
- En (492 c) se pregunta Sócrates qué educación privada resistirá (*è poían an autôi paidían idiotikén anthéxein*) el embate de la cultura de la bestia.
- En 492d-e: ¿qué otro sofista o lógos privado (*idiotikoús lógous*) contrario a éste, de la multitud, podría prevalecer?
- En 493 a da mayores detalles de estos agentes privados: cada uno de estos particulares asalariados o que buscan un lucro (*hékastos tôn mishtharnónton idiotôn*) a quienes la multitud llama “sofistas” y a quienes consideran sus competidores, no enseñan otra cosa que los *dógmata* de la bestia.

- Hay una doble presencia de la cultura de la corrupción, que está en tensión, pero que no debe asimilarse a una sola.
- En 492a-b: “¿Crees tú, al igual que *hoi polloi*, que existen jóvenes corrompidos por sofistas, y algunos sofistas que, actuando privadamente (*tinai sophistai idiotikoi*), los corrompen en gran medida? ¿Y no que los mayores sofistas son (*megistoi einai sophistai*) los que dicen eso, mientras educan completamente (*paideuein de teleotata*)” y hacen que todos: jóvenes y viejos, hombres y mujeres, sean como ellos quieren?

Aquí hay una multitud que cree y repite que los jóvenes son corrompidos por sofistas quienes, con su educación privada, los corrompen. Sin embargo – sostiene Sócrates—los mayores sofistas son los que esto dicen porque, en rigor, los sofistas acusados no hacen más que repetir los dogmas corruptos de la bestia o de la multitud enardecida. Se acusa a los privados cuando en realidad la enseñanza es idénticamente corrupta, sean o no privados. Esto revela, a mi entender que Platón sigue hablando, como en la metáfora anterior, de dos sujetos políticos. Aunque en estos pasajes se insiste en que la mala enseñanza recibida termina siendo idéntica, tiene que haber una razón que explique por qué Platón se preocupa por enfatizar cinco veces la diferencia entre la cultura popular de la multitud y la de los educadores privados. ¿Por qué los diferenciaría? Si sabemos que él es muy crítico de los sofistas y falsos maestros de su tiempo. De hecho se ha referido unas líneas antes como imitadores de la filosofía a quienes el filosofar les queda grande. ¿Por qué esta distinción? Creo que, una vez más, creo que podemos responder a esta pregunta mediante la hipótesis de que está disputando con Isócrates por el lugar y por el específico contenido de la educación privada en la formación del filósofo para la *pólis*.

En *Contra sof.* 14, dice Isócrates que los sabios (*phronimoi*) han de estar de acuerdo con él en que *ton philosophesanton, idiotai dietelesan ontes*, es decir: los

que filosofan se han quedado anclados en la vida privada, mientras que otros, que nunca tomaron clase “con ninguno de los sofistas” (*oudenì pópote syngenómenoi tḗn sophistḗn*), se convirtieron en tremendos oradores y políticos. Isócrates critica a otros sofistas¹³ porque prescriben y prometen dar una *epistḗme*, cuando es mejor seguir las propias *dóxai*. Por eso, es razonable que tengan en cuenta a los que protestan diciendo que su materia es charlatanería (*adoleschía*) y *mikrología* (pobreza espiritual) y no una *epimélia* del alma. La clave, para Isócrates, es que las capacidades, “tanto para los discursos como en otras actividades” (*kai tḗn lógon kai tḗn àllon érgon*), se hallan en la posesión de una buena naturaleza y en el hecho de haber sido “formados en la escuela de la *empeiría*”.

Es evidente que para Platón, la auténtica enseñanza filosófica está en la comprensión y en el amor por la *epistḗme*, entendida como conocimiento experto y con todos los elementos metafísicos insinuados al comienzo del libro VI. Es llamativo cómo, al fustigar la falsa sabiduría de los aduladores de la bestia, Sócrates les niega incluso el nombre de *téchne* o *empeiría*; su falso sistema proviene del hecho de estar “enterados de todas estas cosas [es decir, los caprichos de la bestia] por la convivencia y una crianza extendida en el tiempo” (*kathamathòn dè taûta pánta synousíai te kai chrónou tribêi*, en 493d-e) producen un sistema y lo llaman *sophía*. A través de esta distinción entre la enseñanza sorda de la multitud y la de los maestros que enseñan algo corrupto, Platón polemiza con quienes proponen métodos inadecuados e insiste en el valor del conocimiento experto.

No reconocer el valor de ese conocimiento experto nos lleva a la imagen bochornosa de la filosofía como una huérfana abandonada por sus parientes y

¹³ Que con estos sofistas Isócrates no se refiere a los maestros de sofística de la anterior generación, es claro en el parágrafo 19, en el que habla de los que “ahora surgieron” y se dedican a esto.

deshonrada. Para evitar llegar a este punto, es preciso encontrar una *politeía* adecuada para el talento filosófico (497a) y contar con una autoridad educativa que establezca un criterio respecto de cómo enseñar y ejercer la filosofía en la *pólis* para que ésta no se corrompa. A eso se dedica Sócrates a partir de 497d, luego de fustigar a los malos maestros. El *mégiston máthema* de este conocimiento será desarrollado a partir de 497d mediante las alegorías del Sol, de la Línea, de la Caverna. Pero eso es ya tema de otro Coloquio.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAM, J. (1900) *The Republic of Plato – Edited with critical notes and an Introduction on the text*, Cambridge.
- MC COY, M. (2007) *Plato on the Rhetoric of Philosophers and sophists*, Cambridge.
- SHOREY, P. (1965) *What Plato Said*, Chicago.
- TEICHMÜLLER, G. (1881) *Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr*, Breslau.